قراءة في مباني الحجاج في أدلة الملحدين الجدد
فيكتور ستينجر نموذجًا

سمير خير الدين(*)

ثمّة توجّه عند كثير من المفكّرين ـ على اختلاف مشاربهم ورؤاهم ـ على الالتزام بالمنطق الأرسطيّ وتطوّراته اللاحقة كأساس معرفيّ «تعصم مراعاتُه الذهنَ عن الخطأ». لا يلغي هذا بالطبع نقاشات كثيرة حول مفهوم منطقيّ هنا أو شكل استدلاليّ هناك، ولكن الأمر بقي عمومًا في دائرة الالتزام بالمنطق وتجويده وضبط أركانه ليلبّي الحاجة إليه كمعيار موضوعيّ توزن فيه الاستدلالات المنطقيّة. غير أنّ الإشكال العمليّ بقي في المادّة التي تملأ متن البرهان لا في شكله.

ولا يمكن تقييم النقاش القائم بين الدين والإلحاد بعيدًا عن مساءلة المقدّمات، كبراها وصغراها، والتي تشي ـ أي المساءلة ـ في كثير من الحالات بكون جدال الملحدين المستمرّ للدين مستندًا إلى إلزام الآخر بمقدّمات لم يلتزمها في المقام الأوّل، ممّا يقوّي الاعتقاد بأنّ هذه المصادرة تكشف أنّ الموقف ليس موقفًا معرفيًّا بل حالةً نفسيّةً ينبغي الوقوف على أسبابها وحيثيّاتها ونتائجها.

مصطلحات مفتاحيّة: الإلحاد؛ الحجاج المنطقيّ للإلحاد؛ الواقعيّة؛ الحسّيّة؛ الإلحاد كحالة نفسيّة.

أ. جحا والإلحاد

«تزوج جُحا امرأةً حولاء ترى الشيء شيئَين فلما أراد الغداء أتى برغيفَين فرأتهما أربعةً، ثم أتى بالإناء ووضعه أمامها فقالت له: ما نصنع بإناءَين وأربعة أرغفة؟! يكفي إناء واحد ورغيفان، ففرح جحا وقال: يا لها من نعمة! وجلس يأكل معها، وفجأة رمته بالإناء بما فيه من الطعام وقالت له: هل أنا فاجرة حتى تأتي برجل آخر معك لينظر إلي؟! فقال جحا: يا حبيبتي أبصري كلّ شيء

(*) باحث في معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية.

اثنَين إلا زوجك»[1].

تأخذنا قصة جحا إلى العالم الذهني عند الملحدين؛ نظرًا لنقاط الاشتراك بينهما، ومحلّ الشاهد هذه المرة هو زوجة جحا، فزوجة جحا تعيش في مخيّلتها، وتتعامل مع الأشياء كما تراها هي، فالرغيف الواحد في الخارج بالنسبة إليها هو رغيفان. والإناء الواحد عندها هو إناءان. ثمّ قامت ورمته بالإناء لأن ثمة في مخيّلتها رجل آخر.

وهذه هي القصة مع الملحد؛ فالملحد يرى العالم كمن يضع نظارةً ملونةً فيراه بلون النظارة لا بلونه كما هو؛ فهو يخترع صورًا ثم يعيش فيها فيصيبه ما أصاب زوجة جحا، والملحد كذلك، ويريد أن يحدثنا عن تصوراته هو، عن العالم والإله ثم يرفض الإيمان بالإله الذي في وهمه ومخيّلته هو؛ إذًا فهو يريد أن يقص علينا قصة الوجود من خلال إدراكه، لا من خلال الوجود.

غير أن الحوَل في عينَي زوجة جحا بقي تحت إدارة جحا؛ لكن ماذا لو تحوّل الحول في العينَين إلى حول في الأفكار؟! وكيف يكون حال رسم لوحة الوجود عند ذوي الحول في العقل والبصر؟!

ب. حالة الإلحاد والوضع النفسي

يبدو من خلال التتبّع «لحالة الإلحاد» أن الكلام عن الإلحاد ليس بحثًا في منظومات فكرية ذات طروحات وجوديّة، إنه متابعة لـ «حالات رفضيّة»، وغاية ما في الحالات الرفضيّة أنها تريد القول «لا» للمنظومات الدينيّة المقابلة لها و«لا» للميتافيزيقا و«لا» للمعطى العقليّ.

هي ظاهرة تريد الرفض وتجعل من رفضها قضيةً كبرى، وكبرها لا من جهة ذاتها، بل من جهة قوة ما ترفضه؛ أي إن رفضها ملحوظ بلحاظ ما ترفضه، لا بلحاظ نفسها.

لذا كان الإلحاد هو الحالة النافرة عن الميل الفطريّ في الإنسانية عمومًا، بل في النوع الإنسانيّ بما يشمل الإنسان الماضي والإنسان الآتي؛ غاية ما عندها القول بأنها «لا تعلم بوجود الله» لا «أنها تعلم بعدم الوجود». وشتان بين عدم العلم والعلم بالعدم؛ فعدم العلم هو جهل تمّ التصريح عنه بصيغة الإلحاد. والعلم بالعدم هو علم. ولا يبنى علم على جهل.

(1) محمد رجب النجار، جحا العربي، ضمن سلسلة «عالم المعرفة»، العدد ١٠ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، الصفحة ١٩٩.

ويزيد الأمر جلاءً أن مجموعة من تجلببوا بلبوس الإلحاد كان مردّ إلحادهم إلى عقدة نفسية مع بعض رجال الدين، أو معضلة قصرت أفهامهم عن حلّها في فهم الدين، أو بعض التشريعات.

ولم تكن مشكلة الملحد دائمًا هي إشكالية إنكار الله تعالى؛ ويبدو الأمر أكثر وضوحًا عند النظر في التعليلات المتنوعة التي يذكرها الملحدون حيث تدلّ على أنهم يتحركون كرد فعل رافض لوضعيّة معيّنة لحدث ما في حياته ومن باب ضيق الأفق؛ وذلك مثلًا كمن رأى رجل دين يقود سيارةً جديدةً فيحوّل القضيّة إلى قضية دينية، ثم يصبح الأمر قضية إنكار الله تعالى.

وقد يواجه بعض الأسئلة فيعسر فهمها لديه كمن يرى كثرة الحروب وسفك الدماء فيسأل عن العدل الإلهيّ، فيشك أو ينكر، فيسري شكه بالعدل إلى شكّه بالله تعالى وهكذا شكّ يجر شكًّا، كمن يطلب النور بالظلمة فيبقى في الظلمات، فيصبح الإنكار أو الشك حالةً نفسيّةً مرضيّةً وليس وضعيّةً ثقافيّةً معرفيّةً.

كل هذه الحالات وأمثلها تدلّ على أن الإلحاد حالة نفسيّة «انفعالية»، تتحرك كردّة فعل وتسجيل موقف. واللافت في هذه «الحالات» أن أصحابها يعلو ضجيجهم إيحاءً بأن الضجة هي جزء من «عملية فكرية» لكي يصدقهم العقلاء من الناس غير أن شبهاتهم لا تنطلي على غير السذّج، وهذا يأخذنا من جديد إلى جحا «فقد ذاع في يوم من الأيام أنه سيطير يوم الجمعة من فوق المئذنة، فاجتمع الناس من كل مكان في الموعد، فلمّا ضاق الميدان بجموعهم أطلّ جحا من أعلى المئذنة ونظر إليهم ساخرًا من بلاهتهم، وجعل يمدّ ذراعَيه ملوّحًا بها في الهواء، ويحرك يدَيه مرةً بعد أخرى كأنما يتهيّأ للطيران بالفعل، وطال انتظار الناس ولم يطر، فصاحوا به لينجز ما وعد، فنظر إليهم ساخرًا ثمّ قال: كنت أحسبني منفردًا بالغفلة والغباء، والآن أيقنت أني وإياكم في الحماقة سواء، بل رأيت فيكم من يفوقني في هذا الباب، رأيتكم تصدقون ما لا يصدّقه جحا، وتنخدعون بما لا ينخدع به، تتخيّلون ما لا يمكن أن يكون أنه يكون، خبّروني أيها العقلاء كيف صدقتم إنسانًا مثلي ومثلكم يستطيع أن يطير بغير جناحَين؟!»[1]. إن جحا لم يكن مقتنعًا بما دعا إليه لكنه اكتشف كم من الحمقى يسير وراء الادّعاء غير الواقعي حتى ولو كان مستحيلًا ذاتًا. وقد قيل: «حدّث العاقل بما لا يليق فإن لاق له فلا عقل له».

ومن جهة أخرى فإن هذه الانفعالية تتّخذ عند الملحدين صورًا تتلبّس أحيانًا بثوب الفلسفة،

(١) جحا العربي، مصدر سابق، الصفحة ١٦٥.

وأحيانًا أخرى بثوب العلم. وهذا كثيرًا ما يحصل فيحاول الملحد أن يحلّ مشكلته أو عقدته النفسية بتكبيرها وإضفاء لون من المنطقية أوالعلميّة أو الفلسفة عليها؛ وهذا يكشف أن الإلحاد ليس العِدل للدين الإلهيّ؛ فالدين والحكمة الإلهية يطرحان طرحًا وجوديًّا، بينما الإلحاد هوالحالة الاعتراضية والطفيليّة على ذلك الطرح الوجوديّ، وليس طرحًا وجوديًّا؛ وهذا يؤكّد القول بأن الإلحاد «حالة تمرديّة» تشبه «المراهقة الكبيرة».

ج. أصل الواقعيّة

قبل الذهاب إلى التفصيل يجدر البدء بذكر بعض الأسس التي تشكل الحد الفاصل بين الملحد والمؤمن ألا وهي «الواقعية»؛ فالملحد غير واقعيّ؛ فهو يرى جزءًا من الصورة ولا يرى جزءًا آخر، فينكر ما لا يرى. بينما يسعى الإلهيّ، لا سيما في مدرسة الحكمة الإلهيّة، إلى فهم الوجود على ما هو عليه، دون تأثير من الوهم والخيال، لذا كان أحد الأهداف الأساسية لعلم الحكمة هو فهم الواقع على ما هو عليه، وتجنّب المؤثرات الوهمية الخيالية التي يمكن أن تُري الواقع على غير ما هو عليه.

١ـ أصالة الواقعية، نقطة ارتكاز في إدراك العوالم وقراءة مفاهيمها

وتعدّ أصالة الواقعية نقطة ارتكاز في إدراك العوالم وقراءة مفاهيمها؛ و«الواقعية» معيار تقويم تلك الإدراكات وقيمتها.

وكان للواقعية حضور رئيس في تعريف الحكمة الإلهيّة بأنها «العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود [...] وموضوعه: الموجود بما هو موجود، وغايته: تمييز الموجودات الحقيقية من غيرها، ومعرفة العلل العالية للوجود [...]

وهناك أمور نقصدها أو نهرب منها، وأشياء نحبها أو نبغضها، وأشياء نرجوها أو نخافها، وأشياء تشتهيها طباعنا أو تتنفر منها، وأشياء نريدها لغرض الاستقرار في مكان أو الانتقال من مكان أو إلى مكان أو الحصول على لذة أو الاتقاء من ألم أو التخلص من مكروه أو لمآرب أخرى.

وجميع هذه الأمور التي نشعر بها، ولعل معها ما لا نشعر بها، ليست بسدًى، لما أنها

موجودة جدًّا وثابتة واقعًا. فلا يقصد شيء شيئًا إلا لأنه عين خارجية وموجود واقعي أو منته إليه، ليس وهمًا سرابيًّا. فلا يسعنا أن نرتاب في أن هناك وجودًا، ولا أن ننكر الواقعية مطلقًا، إلا أن نكابر الحق فننكره أو نبدي الشك فيه، وإن يكن شيء من ذلك فإنما هو في اللفظ فحسب. فلا يزال الواحد منا وكذلك كل موجود يعيش بالعلم والشعور، يرى نفسه موجودًا واقعيًّا ذا آثار واقعية. ولا يمس شيئًا آخر غيره إلا بما أن له نصيبًا من الواقعية»[1].

وبالتالي، فالحقيقة هي الواقعية والخروج عنها خروج إلى منطقة الوهم، وأيّ إنكار لها هو ذهاب إلى الضياع، بل إن إنكار الواقعية عند المغالط يبتني على الاعتقاد بأن الواقعية هي عدم الواقعية؛ وبالتالي فلا مفر من الرجوع إلى الواقعية. وعليه يتبيّن أن الحالة الإلحادية عند الملحد عندما تبتعد عن الواقعية في تصوراته وتصديقاته تؤكد أن تلك الحالة هي حالة نفسية غير موضوعية؛ لأن نفس الإنكار هو رفض نفسانيّ وليس ثبوتًا واقعيًّا.

والرفض النفساني للواقع لا يغير شيئًا من الواقع؛ فالحق ثابت أبدًا سواء علمنا به أم لم نعلم؛ وهذا يعني أن الجهل بالحقيقة لا يخدش شيئًا بحقانيتها، والعلم بالحقيقة يعني أن نورًا انكشف لمن علم بها، لكن لو كرهت الحقيقة لعقدة لدي فستبقى الحقيقة. وتشبه حالة الملحد «السنفور» الذي يكره كل شيء؛ فيغرق في مشاعره كدودة القزّ التي تلف ذاتها بخيوطها وتعتبر أن حدود الوجود هو بحدود خيوطها!

بالفعل أحيانًا يدعو وضع هؤلاء للشفقة! خصوصًا وأنهم يموتون وهذا يعني أن كل مكتشفاتهم لم تحفظهم في شيء؛ أين تنظيراتكم أيها الملحدون وأنتم تموتون؟! فأنتم في الدنيا مصنّفون من فئة الشواذ الرسميّ! وفي أنفسكم ضياع يجلب ضياعًا، وفي الآخرة ظلمات ما بعدها ظلمات! ويحكم! إن العاقل يحتاط.

أليس من الأسى أن يأتي الإنسان إلى العالم ثم يغادر الدنيا دون أن يفهم من أين وإلى أين؟ أليس من اللوعة أن يرى النور ثم لا يستضيء به بسبب عقدة نفسية؟! أليس من الأسى أن يولد المرء مبصرًا ثم يغادر أعمًى؟!

وهنا أود الإلفات لأمر وهو أن دراسة الإلحاد ليست من باب الدفاع عن الإسلام أبدًا؛ فهل يظن هؤلاء المتوهّمون أن بضعة أوهام تجعل الدين المقدس في ذاته في محل الدفاع؟!

(١) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، تحقيق علي الزارعي السبزواري (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٨هـ)، مقدمة الكتاب.

ما الأمر إلا تحليل حالة إلحادية طفيلية عند بعض الناس؛ حيث تدرس لجهة ماهيتها، وأسباب ظهورها والعوامل المؤثرة فيها، وكيفية علاجها. وهل يمكن لمن رأى نور الشمس أن يغادرها إلى الظلام؟!

٢ـ الواقعية أعم من الحسية والعالم ليس مساويًا للمحسوس

إن الواقع أعم من الحس؛ فليس العالم محصورًا بما نحسه؛ ونفي الوجود الحسيّ لا يعني البتّة نفي الوجود الواقعيّ. والتوهم عند الملحد هو اعتباره أن نفي المحسوس يساوي نفي الواقعي، وموضع التوهم لديه هو تصوره أن الوجود الواقعيّ يساوي الوجود الحسيّ.

والواقعية تتطلب أدوات معرفيةً لإدراكها، وبالتالي بمقدار نمو المدارك عند الإنسان بمقدار تنامي إدراكاته ومعارفه، وهذا يرد البحث إلى طبيعة النظرة إلى ماهية الإنسان وأجهزة إدراكاته، فما هو الإنسان؟ وماذا يمكنه أن يعرف؟

إن السؤال عن الحقيقة الإنسانية سيضيء كثيرًا عمّا يمكن أن يعرف الإنسان؛ فالبحث في الحقيقة الإنسانية هو بحث عن القدرات التي جهّزت بها الإنسانية لإدراك ذاتها وإدراك العالم من حولها.

وفي هذا السياق، سنقف على استعراض بعض الآراء الإلحادية لواحد من رموز الإلحاد الجديد، وهو فيكتور ستينجر، الذي يؤسس طرحه الإلحادي على أساس مركزية الإدراكات الحسية وعلى أساس كون أدوات الحس المصدر الوحيد للمعرفة البشرية.

يقول ستينجر: «لا نستطيع إثبات أن كل نوع من الآلهة أو الأرواح لا يوجد في عالم وراء الحواس، لا نملك أي أساس عقلاني لتضمنها أكثر مما لدينا لافتراض أن الشمس هي إله يقود عربةً في السماء»، ويقول: «الآلهة اختراعات بشرية تقوم على أفكار بشرية. إن أمكننا أو لم يمكننا القول بأن الآلهة التي يتحدث عنها الناس لا شأن لها بأي واقع موضوعي خارجي وهو أمر يعتمد على النجاح التجريبي للنماذج المبنية حول هذه الكيانات الافتراضية»[1].

هنا نرى ستينجر الحسيّ التجريبيّ، نراه شخصًا تكراريًّا يعيد اجترار وتطبيق ما طرحه

(١) فيكتور ستينجر، الفرضية الفاشلة، ترجمة كمال ضاهر (نسخة إلكترونية)، الصفحة ٤٤.

المذهب التجريبي بنحو مملّ، فالحسيّ يرفض المعطى المعرفي العقلي ويريد السير بالمعطى الحسيّ فقط؛ فهو يريد العمل بجهاز معرفي ويرفض العمل بجهاز آخر وهذا يذكّرني ببعضهم عندما اشترى سيارة أوتوماتيك ولما وجد أنها يمكن أن تقاد بقدم واحدة قام وقطع الأخرى؛ لأنه لم يجد لها حاجةً، فالملحد الحسي لا يريد من إدراك الوجود إلا ما يحسه فقط، أما ما يعقله فلا حاجة له، لذا هو قام بقطع العلاقة مع الأصل المعرفي العقلي وبالتالي مع ما يثبت من واقعيات وفق هذا الأصل.

وتكمن المشكلة في حصر المعرفة في الملاحظة والتجربة في الأمور التالية:

١ـ القضايا التجريبية بحاجة لحكم العقل لإثبات المصاديق الخارجية، وكذلك هي بحاجة إلى البرهان العقلي لتعميمها وإثبات كلّيتها وبالتالي فإن أي تصديق يقيني لا يحصل بمجرد التجربة الحسية فهناك قضايا كثيرة تتميز باليقين دون الحاجة إلى التجربة الحسية.

٢ـ إن المعطيات دقيقة وجزئية، ومحدّدة، فالعلم قادر على أن يمنح الإنسان آلاف المعلومات التي تدور حول موجود جزئيّ واحد، لكنها غير كلية.

٣ـ العلم متزلزل وغير مستقر من الناحية النظرية؛ لأنه قائم على أساس الفرضيات والتجارب لا على أساس البديهيات العقلية الأولية، وقيمة الفرضيات والتجارب مؤقتة. من هنا فإن العلم يعطينا قيمةً عمليةً وفنيةً صرفةً، لا قيمةً نظريةً، فلسفيةً، وبناء لذلك فلا يكون صالحًا لبناء قاعدة أيديولوجية.

٤ـ عدم إمكانية الحكم بالاستحالة، إن «الفكر لو كان محبوسًا في حدود التجربة ولم يكن يملك معارف مستقلةً عنها لما أتيح له أن يحكم باستحالة شيء من الأشياء مطلقًا، لأن الاستحالة ـ بمعنى عدم إمكان وجود الشيء ـ ليس مما يدخل في نطاق التجربة ولا يمكن للتجربة أن تكشف عنه، وقصارى ما يتاح للتجربة أن تدلل عليه هو عدم وجود أشياء معينة، ولكن عدم وجود شيء لا يعني استحالته، فهناك عدة أشياء لم تكشف التجربة عن وجودها بل دلت على عدمها في نطاقها الخاص، ومع ذلك فنحن لا نعتبرها مستحيلةً ولا نسلب عنها إمكان الوجود كما نسلبه عن الأشياء المستحيلة»[1].

(١) محمد باقر الصدر، فلسفتنا (قم: دار الكتاب الإسلامي، ٢٠٠٤)، الصفحة ٦٩.

٥ـ العجز عن إثبات المادة، «إن المفهوم الفلسفي الذي يرتكز على المذهب التجريبي يعجز عن إثبات المادة، إن المادة لا يمكن الكشف عنها بالتجربة الخالصة بل كل ما يبدو للحس في المجالات التجريبية إنما هو ظواهر المادة وأعراضها. وأما نفس المادة بالذات ـ الجوهر المادي الذي تعرضه تلك الظواهر والصفات ـ فهي لا تدرك بالحس، فالوردة التي نراها على الشجرة أو نلمسها بيدنا إنما نحس برائحتها ولونها ونعومتها. وحتى إذا تذوقناها فإننا نحس بطعمها ولا نحس في جميع تلك الأحوال بالجوهر الذي تلتقي جميع هذه الظواهر عنده، وإنما ندرك هذا الجوهر ببرهان عقلي يرتكز على المعارف العقلية الأولية»[١].

إن التصوّر التوحيدي الإسلامي يرى أنّ الحقيقة ليست ممّا يحاط به بالحس لأن هناك من الحقائق والواقعيات ما لا تدرك بالحس، فالعالم غيب وشهادة، أي يقسم العالم قسمَين: عالم الغيب وعالم الشهادة. وتحدّث القرآن مرارًا عن الغيب والشهادة، وركّز على الغيب، واعتبر الإيمان به ركنًا من أركان الإيمان الإسلامي: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾[٢]، ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾[٣].

والغيب يعني الخفاء، وهو على نوعَين: نسبي ومطلق. الغيب النسبي: يعني الشيء الخافي على حواس الإنسان، لبعد ذلك الشيء أو لسبب مشابه.

ومن البديهي أنّ قصص الأُمم الغابرة شهادة بالنسبة إلى تلك الأُمم، لكنّها غيب بالنسبة إلى الأُمم التالية. غير أنّ القرآن يطلق كلمة الغيب أحيانًا على حقائق غير محسوسة بالحسّ الظاهري.

وفرق بين حقائق محسوسة غائبة عنّا لبعد المسافة أو ما شابه ذلك، وبين حقائق لا يمكن إحساسها بالحواس الظاهرة بسبب عدم محدوديتها أو عدم مادّيتها.

يُستنبط من القرآن أنّ كل ما في هذا العالم إنّما هو «وجود نازل» عن موجودات العالم الآخر: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[٤]. وحتى معدن الحديد،

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٦٩.
(٢) سورة الأنعام، الآية ٥٩.
(٣) سورة البقرة، الآية ٣.
(٤) سورة الحجر، الآية ٢١.

يتحدّث عنه القرآن بأنّه منزل: ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ﴾[1]. بديهي أنّ المقصود بالتنزيل والإنزال ليس هو الانتقال من مكان إلى مكان. كل شيء نراه في هذا العالم إنّما نرى «ظلّه» وفرعه ومرتبته النازلة، أمّا «حقيقته» و«أصله» و«كنهه» ففي عالم آخر، هو عالم الغيب.

٣ـ الدين ليس المقابل للعلم

بناءً لما سبق يظهر أن طرفَي النقاش ليس الدين والعلم، فالدين ليس مقابلًا للعلم؛ والمشترك بين الملحدين هو التصورات الوهمية والعقدة؛ لذا يمكن تصنيف الإلحاد بأنه «حالة مرضيّة» لأن الملحد يريد أن يطفيء نور الشمس، يريد أن يقول للإنسانية والفطرة البشرية جمعاء «أنا لا أرى» و«هذا كل ماعندي»، ومشكلتي أني «أعمى».

وهي حالة «مرضية»؛ لأنها حالة تنكّر للخِلقة السويّة وللميل التكوينيّ نحو المعبود في بني الإنسان؛ وهذه حقيقة أسطع من ظلمات الأوهام، وأيقن من تذبذبهم، وما حال تشكيكهم إلا كمن يكتب على الماء.

والآن نحن أمام طرفَين: الأول «البشرية» بعديدها، والثاني بعض الأسماء الملحدة؛ والبشرية تحكي عن ميلها الفطري الذاتي وبعض الأسماء تنكر ذلك!

لنتصوّر هذا المشهد؛ آلاف الأنبياء بلحاظ أنهم حكماء يقولون من هنا الطريق، وفي المقابل يقف شرذمة من الملحدين بلحاظ توهمهم يقولون «لا» ليس من هنا. مثلًا الحكيم الإلهيّ عليّ بن أبي طالب يقول هنا اليقين، ويقف مقابله من هو غارق بالوهن والشبهة كستينجر مثلًا يقول: لا! نعم هذه هي الدنيا.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الدليل للأعمى لا يخرج النور من الخفاء إلى الظهور بل كل ما يقوم به هو إزالة ستار العمى عن الأعمى، وحال هذا كمن يقف وسط نور الشمس ويضع عصبةً على عينَيه، ويصرخ بوجهها «بأني لا أراك أيتها الشمس»، لكن نكران الشمس لا يغيّبها، وعدم رؤيتها لا يعني أن المشكلة فيها، والدليل يكشف الحجاب عن عينَيه، لا أنه يخرج الشمس من نقطة الخفاء إلى الظهور.

والطريف في هؤلاء أنهم رغم ضجيجهم وغرقهم في ظلماتهم وانحباسهم في أوهامهم

(١) سورة الحديد، الآية ٢٥.

يحمّلونك المسؤولية وكأن علو الصوت سيجعل من الوهم واقعيةً أو من البطلان حقانيةً، وكأنك تتحمّل تبعات عماه، وإن بقي في قعر الشبهة فيحمّلك السبب في ذلك!

مهلًا! لقد عاش شرذمة من هؤلاء زمن الأنبياء والأولياء، وبقوا على ضلالتهم فهل هذا مشكلة في النور أو في الظلام؟! وماذا تفعل لمن ينظر إلى النور ولا يراه؟!

٤ـ الطريق البرهاني يثبت الواقعية الإلهية

إن البراهين على وجود الله تعالى تثبت الواقعية الغيبية، لا أنها مجرد معالجات لمفاهيم ذهنية. ومشكلة السذاجة عند الملحد تجعل منه طارحًا لمسائل ساذجة؛ فهو لأنه يحصر العالم بالمحسوس سيشكل على المقدمة الحسية المتعلقة بالعالم في برهان النظام، لأنه يظن أن برهان النظام يخدش ببعض الأمثلة. ويظن أيضًا أن الطريق إلى الله تعالى منحصر ببرهان النظام؛ يعني كأن قضية الإيمان صارت تنتظر تقريرًا من ستينجر حول وضعية برهان النظام. من البيّن بحسب كتابه وطرحه أنه لم يطّلع مثلًا على البرهان الذي ذكره ابن سينا وهذا البرهان لا ينطلق من التصميم الذكي؛ فهو، بغض النظر عن كون التصميم ذكيًّا أم غير ذكي، ينطلق البرهان من واقعية أن هناك وجودًا وإلا سنذهب إلى السفسطة.

وهذا الوجود بعضه محتاج ولا يمكن للمحتاج بذاته أن يوجده محتاج بالذات مثله، وهنا انطلق ابن سينا من ضرورة واقعية استكشفها العقل وهي حتمية وجود الموجد غير المحتاج وإلا سنصطدم بالمستحيل وهو أن فاقد الشيء سيعطيه؛ وبالتالي فإن الاستدلال ببرهان الإمكان والوجوب يثبت حتمية الواجب من خلال إمكان الممكن؛ أي إن فقره الخارجيّ دالّ على موجده الخارجي.

ولم ير ستينجر الأمر في برهان الضرورة والوجوب فضلًا عن أن يردّ عليه.

والمراد من ذلك أن «الشيء ما لم يجب لم يوجد»؛ ووجوب الشيء لا يحصل إلا بسد أنحاء عدمه ولا يسد أنحاء عدمه إلا بوجود علته التامة، لأنه ممكن بالذات والممكن بالذات لا يقتضي الوجود كما لا يقتضي العدم.

فإذا فرض أن وجود شيء مشروط بألف شرط، فلا يمكن وجوده إلا باجتماع شروطه وتحقق علته، فإذا فقد شرط من بين هذه الشروط، لا يجب وجوده ولا يوجد، فإذا تحققت الشروط ووجب وجوده به وجد، فوجود الممكن مسبوق بضرورة الوجود رتبةً وضرورة وجود

الممكن قبل وجوده حاكية عن وجود علته، إذ بدونها لا وجود ولا ضرورة له.

وهذا الحكم لا يختص بوجود دون وجود، بل يشمل جميع الموجودات سواء كانت مترتبة أم غير مترتبة، لأن السلسلة المترتبة الممكنة بالذات ما لم يجب وجودها لم توجد، ولا يجب وجودها إلا بوجود علة مستقلة ليست بمعلولة، وبدونها لا يجب وجود السلسلة، لأنها ممكنة بالذات، وما دام لم يجب وجودها لم توجد. وحيث كانت موجودات موجودة بالعيان فعلم أنها وجبت قبل وجودها رتبةً، فوجوبها وضرورتها ليس إلا بوجود علة مستقلة ليست بمعلولة وهو الواجب تعالى.

وبالتالي فإن الدين الإسلاميّ هو معطًى إلهيّ واقعيّ مبرهن ببراهين شتّى؛ فالإله الذي يثبته البرهان العقلي وفق مبدأ العلية هو عينه الذي تميل إليه الفطرة بالخلقة؛ فالانجذاب الفطري يتجه نحو ذلك اليقين المنطقيّ، وكذلك فإن القلب يطمئن إلى عين ذلك الإله. وهو عينه الذي نؤمن به وبأسمائه الواردة في النص القرآني الذي يشكل البعد المقدس في شخصية المؤمن؛ وبالتالي يتحقق الانسجام النفسيّ في استقرار الإيمان في الإنسان؛ نظرًا للانسجام بين مدارك الإيمان.

فالإنسان بما هو مفطور يميل بذاته نحو الله تعالى، وهو بذلك يكون دالًا استقلالًا؛ إذ إن حركة الميل الجِبِلّيّ النوعيّ عند بني البشر لا محالة متعلقة بمدلول، لاستحالة تحقق المعلول من غير علّة؛ وبما هو قادر على الاستدلال العقليّ عن طريق الملازمات، فينتقل من المعلول إلى العلة، ومن الأثر إلى المؤثر، فيكون كذلك دالًا بالاستقلال.

وبما أن القلب الإنسانيّ محل الاطمئنان والإيمان فيكون نفس الاطمئنان القلبيّ دالًا. والفطرة والعقل والقلب والحس الباطن مدارك الإنسان، فيكون الإنسان بلحاظ مجموعة مداركه دالًا على الله تعالى بها؛ والنتيجة أن الطبيعة الإنسانيّة تتّجه ضرورةً ـ فتكون دالّةً ـ إلى الإيمان بالألوهية فيكون مدلولًا.

د. الحالة الإلحادية الجديدة

يمكن الكلام عن أحد الأسباب المؤدية للإلحاد؛ وهي التصورات المتوهّمة عن الله تعالى والوجود والإنسان فعدم وضوح الصورة يؤدي إلى رفضها.

١ـ التصورات الخاطئة عن الله والعالم

إن أبرز ما يعاني منه الملحدون هو الصور المتوهمة والخاطئة حول الله تعالى؛ فكثيرًا تنشأ صور طفولية عن الله تعالى كـ «أطلس حامل السماء» أو أنه «يقود عربةً في السماء» فيكبر الملحد، لكن الصورة الطفولية عن الله بقيت كما هي فيعيش عيش الكبار لكنه يسأل مسائل الصغار، ويصور، فلقد كان: «أغلب الأطفال يؤمنون في أوائل عمرهم بوجود إله شبيه بالإنسان وكأن الإنسان خلق بشكل الله. وهؤلاء الأفراد أنفسهم عندما يردون المحيط العلمي ويتعرفون ويمارسون المسائل العلمية يجدون هذا المفهوم الإنساني الضعيف عن الله لا يمكنه أن يصمد أمام الدلائل المنطقية والمفاهيم العلمية.

وبالنتيجة وبعد مدة من الزمان حيث يذوب أي أمل لأي انسجام يترك المفهوم الإلهي تمامًا ويخرج من ساحة الفكر. والعلة الهامة لهذا الأمر هي أن الدلائل المنطقية والتعريفات العلمية لا تؤثر أثرها فتبدل معتقدات هؤلاء ووجدانياتهم السابقة فيكون إحساسهم بأن إيمانهم السابق بالله كان إيمانًا مغلوطًا إلى جنب العوامل النفسية الأخرى باعثًا على تألم وانزجار الإنسان من هذا المفهوم وانصرافه بالكلية عن المعرفة الإلهية»[١]. ويعلق الشيخ مطهري على ذلك بقوله: «عندما يكبر ويتوفر على بعض المعلومات يجد أن ذلك غير معقول ولا يمكن أن يوجد فضلًا عن أن يكون إلهًا أو غير إله، ولذا فهو ينكر الألوهية، بل أي تفكير أوتصور لإمكان أن يوجد مفهوم صحيح لتصوراته المسبقة، كلا؛ وإنما يتصور أن ما ينكره هو عين ما يؤمن به المؤمنون فهو ينكر الله لأنه ينكر هذه الصورة المبتدعة في مذهبه والتي أوحت بها أوهام العوام دون أن يتصور أن الله الذي ينكره ـ حسبما يفهمه هو عنه ـ ينكره المؤمنون أيضًا على تلك الصورة فإنكاره ليس إنكارًا لله بل إنكار لما ينبغي أن ينكر»[٢].

وعليه، وبناءً على مفهوم أدوات المعرفة، سيختلف تعريف العالم والوجود بين الإلهي والحسي؛ لأن العالم ليس مجموعة صور بل هو مجموعة واقعيات؛ وبالتالي فإن الحسّي عندما ينكر الوجود الإلهي فإنه ينكر وجودًا لا يعرفه، وبالتالي يمكن الخلوص إلى أن مشكلة الملحد هي مشكلة معرفية لا مشكلة وجودية.

---

(١) **الله يتجلى في عصر العلم**، الصفحة ٥١؛ نقلًا عن مرتضى مطهري، **الدوافع نحو المادية**، ترجمة محمد علي التسخيري (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة ١، ١٩٩٤)، الصفحة ٣٠.

(٢) **الدوافع نحو المادية**، مصدر سابق، الصفحة ٣١.

٢ـ مباني الحجاج عند الملحدين الجدد

يلعب الحجاج دورًا هامًّا في السير إلى الحقيقة؛ فمن دون الحجة والبرهان ليس هناك سبيل للوصول إلى الحقيقة؛ والحجاج متنوع وما نود التركيز عليه هو الحجاج المنطقيّ المتعلّق ببناء الدليل.

ومن جهة أخرى فإن النظر في نقاط الارتكاز المنطقية في حجاجات الملحدين ستبيّن سريعًا كم أن هؤلاء واهمون، وسنذكر نماذج لذلك:

خلط صورته الصحيحة بمادته الباطلة:

هناك ملاحظة مشتركة في مباني الحجاجات عند الملحدين الجدد وهي استخدام المغالطة بمعنى خلط مادة الاستدلال بصورته؛ أي يقدّم صورةً صحيحةً للحِجاج أما المادة فتكون كاذبةً، ثم يبدو من خلال المجموع الصحة العامة؛ فتكون المغالطة قد حققت غرضها وهو الإيقاع في الشبهة.

وسنرى نوعًا من الحجاج يطوي مقدمات صادقةً ومقدمات كاذبةً؛ لاستخراج نتيجة كاذبة، وهذا نوع من أنواع المغالطة التي تتطلب إتقانًا.

وما يحصل هو خلط الصادق بالكاذب واستنتاج نتيجة من هذا الخليط تتبع الأخس من المقدمات. فإن خلط الحق بالباطل سينتج باطلًا فيه بعض الحق؛ فلا تكون كل المقدمات كاذبةً، ولا تكون كلها صادقةً ويقينيةً وإلا صارت برهانًا سيقود إلى الواقعية وهذا ما تفرّ منه عقلية المغالط. وهنا تكمن لعبة المغالطة منطقيًّا سواء علم بها صانعها أم كان جاهلًا.

خلط الصدق بالكذب في مادة الحجاج وإتقان فن اللعب اللغوي:

يقول فيكتور ستينجر: «يستحيل وجود كائن كلي الفضل

١. الله بحكم التعريف لا يمكن تصور كائن أعظم منه.

٢. والعظمة تتضمّن عظمة الفضل.

٣. وبالتالي فالله كائن لا يوجد كائن أفضل منه.

٤. ولكن الفضل يتضمّن تجاوز الآلام والخطر.

٥. وبالفعل لا يمكن أن نسمي كائنًا ما فاضلًا بحق إن تعرض له الألم أو التلف.

٦. الله الذي يعاني الألم أو يطرأ له التلف ليس من لا يمكن تصور كائن أعظم منه.

٧. لأن بإمكانك تصور كائن أعظم كائن لا يتألم ولا يتلف.

٨. لهذا فالله غير موجود».[١]

لنلاحظ هذا الحجاج الذي قدمه ستينجر؛ فقد تمّ فيه تأليف الدليل من مجموعة من المقدمات التي تترابط وتقدم لبعضها، وهذا سيكون مشتركًا بين الأدلة التي سيذكرها فيما بعد.

يكشف هذا النمط من الحجاج الجهل بالرؤية التوحيدية لله تعالى؛ فالشبهة في الرقم ٦ حيث اعتبر أن الله «يعاني الألم أو يطرأ له التلف ليس من لا يمكن تصور كائن أعظم منه» حيث طرحها كمسلّمة بريئة ومرّرها مع غيرها، ثمّ بنى عليها النتيجة.

وهذا يكشف عن مدى الجهل بصورة الله، فما هو ينفيه هو صورة لإله نحن لا نؤمن به، فكيف نؤمن بإله يتلف؟! هذا الاستنتاج مضحك!

وقد ثبت عقلًا في العقيدة الدينيّة أن الله تعالى ذو صفات الجمال والجلال حيث يجل عن أيّ نقص وانفعال. وجاء في النص القرآني قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ﴾. وما طرح فكرة «تلف الإله» إلا تعبير عن مستوى النظرة الساذجة لله تعالى. وبتعبير ثان تحت عنوان «العلم» والحضارة يحاجج بما يخجل من قوله على الله تعالى المراهقون. ويريد إقناع البشرية بأجمعها بما هو نوع من العبث بالتركيب والألعاب اللغوية حيث يتعامل مع أخطر مسألة بأعلى سذاجة، وهذا يؤكد أكثر أن الإلحاد المعاصر هو «مراهقة كبار»؛ يريد أن يضحك على السذّج بذلك! لكن مهلًا أيّها المتوّهم!

إننا نعبد إلهًا له الأسماء الحسنى، له كل صفات الجمال، ويستحيل عليه النقص، وأنت محروم من ذلك، لذا لا أعرف ما قيمة حياتك المحدودة وأنت حرمت نفسك من حلاوة العبادة، فضلًا عن حلاوة الإيمان بالله تعالى ذي الأسماء الحسنى.

وننتقل إلى نموذج آخر يسمّيه ستنجر بـ «معضلة الشر» فيقول:

---

(١) الفرضية الفاشلة، مصدر سابق، الصفحة ٣٨.

«١ ـ إن كان الله موجودًا فصفات الله تتوافق مع وجود الشر.

٢ ـ صفات الله لا تتوافق مع صفات الشر.

٣ ـ لهذا فالله ليس ولا يمكن وجوده».

القضية المتوهمة هنا هي القضية الأولى، يعني كيف ربط ستينجر بين وجود الله تعالى وتوافق صفاته مع وجود الشر؟! يعني أن وجوده يقتضي وجود الشر؛ فحتى يتخلص ستينجر من نسبة الشر إليه قام ينفيه كليًّا! كمن أراد أن يكحل العين ففقأها! بل قلعها. ويؤكد هذا الشكل من الحجاج السطحية في تشكل الحالة الإلحادية لا العقلية الإلحادية.

لا أعرف أين الفيزياء والكيمياء والفلك في هذه الأدلة؟! أو أنها صارت موضةً، يعني لأني درست الكيمياء فهذا يعني أني أستدل على بطلان الدين من خلال الدين! أو لأني صرت أركب السيارة بدل الحمار فهذا يعني أني أبطل الميتافيزيقا بالميتافيزيقا! أليس هذا أقرب للطرفة منه للحجاج؟!

ما معنى مفهوم الشر؟ هل هو أمر وجودي أو أمر عدمي؟ وهنا يبدو جدًّا مستوى الضعف في الرؤية الفلسفية الإسلامية حول الله والعالم وتفسير ظواهر العالم. فمثلًا من لم يفهم نظام الابتلاء بالمنطق القرآني في عالم الدنيا سيبدو له الابتلاء شرًّا كيفما نظر، وسيرى أن كل ما يحقق الألم فإنه مجلبة للشر، ولكي يفهم أكثر موضوع الابتلاء عليه أن يفهم أكثر علاقة العوالم بالله تعالى وعلاقة الله تعالى بها، وعليه أن يفهم أكثر علاقة الله بالإنسان من بين المخلوقات.

ولن يفهم علاقة الله تعالى بالعوالم إلا من خلال الله ولن يفهمها من خلال الله تعالى إلا مع التعرف على الله تعالى. وبهذا يتبيّن أن فهم المشهد هو فهم مترابط، فهو كالصورة التي تتطلب نظرةً كليةً إليها كيما تبدو كل معانيها. وعندما أجهل الله تعالى سأجهل الصورة بأجمعها وسأغدو متخبّطًا في الشكوك، وما لم ألتقط طرف الخيط سأبقى في التيه.

وعندها لن أرى إلا طرف أنفي وذاك كالصاعد إلى قمة الجبل ولمّا واجهته صخرة عظيمة ولم يحرك عقله يمينًا ويسارًا سيقنع نفسه بأنه وصل إلى قمة الجبل.

وفي نموذج ثالث يقول ستينجر:

«١ ـ يستحيل وجود خالق كامل.

٢ ـ إن كان الله موجودًا فهو كامل.

٣ـ إن كان الله موجودًا فهو صانع الكون.

٤ ـ إن كان الكائن كاملًا فكل ما يصنعه كامل.

٥ ـ لكن الكون غير كامل.

٦ ـ لهذا يستحيل أن يكون كائن كامل هو صانع هذا الكون.

٧ـ وبالتالي يستحيل وجود الله».

بدأ ستينجر هذا الحجاج مباشرةً بمصادرة على المطلوب وهي ادّعاء الاستحالة؛ وقد سبق القول بأن مفهوم الاستحالة لا يدرك إلا بالعقل، وهو متناف مع التجريبية لأن الاستحالة ليست معطًى تجريبيًّا.

واللافت منطقيًّا في هذه الحجاجات هو نمط المغالطة المستعمل عند ستينجر؛ كنت أظنه أخبر من ذلك منطقيًّا؛ حيث يبني ستينجر حجاجه على نفي الذات من خلال نفي صفاتها؛ يعني بما أنه غير كامل فهو غير موجود فهو ينفي الذات من خلال نفي وصفها وهذه شبهة عريضة.

حسنًا، هل يمكننا القول بما أن ستينجر وأمثاله ليسوا من أهل الخبرة في إيراد الحجج المنطقية وصناعة البراهين ثمّ نستنتج أنهم غير موجودين! هذا مضحك. فهل نفي الخبرة يكشف عن نفي الوجود؟!

نعم القاعدة تصح بالعكس فتقول نفي الذات هو الذي ينفي الصفات عنها، لأن ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له. فما لم يثبت وجود ستينجر لن يثبت الضعف المنطقي عنده.

وهو هنا يريد أن يقنعنا بشبهة أن الكون غير كامل فالكائن غير موجود، يعني نفي صفة الكمال ينفي وجود الموصوف بالمرة! ولماذا هذه العجلة في الاستنتاج؟! يا صاح هذا يشبه من ذهب ليعالج العين في الرأس فقطع الرأس كليًّا فحل مشكلة العين بقطع الرأس! وهنا يقول لنا بما أن الكون غير كامل إذًا فلا خالق!

ثم ما معنى كمال الكون وعدم كماله؟ هناك خلل في تحديد مفهوم الكمال حيث اعتبر أن الكون غير كامل. ثم ما هو مفهوم الكون؟ وما هي علاقة الإنسان بالكون؟

مثلًا بناءً للرؤية الإسلامية التوحيدية فالكون يتصف «بالمخلوقية»، إذ إنه يرجع إلى إرادة

حكيمة أبدعته. و«بالخيرية»؛ «فنظام الوجود مشيَّد على أساس الخير والجود والرحمة». «وبالكمالية»، بمعنى «إيصال الموجودات إلى كمالاتها اللائقة بها».

وأيضًا مبدأ التوحيد يقتضي محورية «القطب الواحد» للكون؛ بمعنى «أن ماهية الكون هي منه» (إنا لله)، وإنها «إليه تتجه» (إليه راجعون).

وكون الذات كاملةً، فالكامل لا يصدر منه إلا الكامل، يترتب على هذا الاتصاف «بالتكاملية»؛ بمعنى أن «كل موجودات الكون تتكامل بنظام وانسجام في اتجاه واحد».

سيره وفق «نظام العلية»، فقانون العلية ثابت ببديهة العقل، ونصوص القرآن، فكان الكون يدور بواسطة سلسلة من الأنظمة القطعية التي تسمى «بالسنن الإلهية». ومقتضى الحكمة بطلان الفعل العبثي واللغوي، وهذا يعني «الهدفية»؛ بمعنى «أن هناك أهدافًا حكيمةً تكمن وراء خلق الإنسان والكون».

ومن الصفات الأخرى: «قيام الكون على أساس الحق والعدل»، وتبعية كل نتيجة لسببها الخاص، وعدم تغير السنن الإلهية، وارتباط خير الدنيا وشرها بسلوك الإنسان في العالم ونوعية عمله، وسيطرة القضاء والقدر على الكون.

وفي نموذج رابع يقول ستينجر:

«١ ـ إما أن يكون الله قادرًا على خلق صخرة لا يستطيع رفعها أو غير قادر على خلق صخرة لا يستطيع رفعها.

٢ ـ إن كان الله قادرًا على خلق صخرة لا يستطيع رفعها فليس كلي القدرة.

٣ ـ وإن كان الله غير قادر على خلق صخرة لا يستطيع رفعها فليس كلي القدرة.

٤ ـ لهذا فليس كلي القدرة».

الشيء نفسه فعله ستينجر وهو الخلط بين الصور الصحيحة للحجاج والمادة الباطلة. وهنا صدقًا يكفي للطالب الثانوي أن يقوم بدورة عقائدية مستوًى أول لكي يجيب عن شبهة ستينجر.

وهنا العجز في قابلية القابل لا في فاعلية الفاعل، ففي المبرهنات العقائدية أن صفة القدرة هي صفة ذات، وصفة الذات هي عين الذات وليسا شيئَين، وذات الله تعالى مطلقة على نحو الوجوب، ومع صدق الوجوب يستحيل أن تكون ممكنةً وهذا يعني أن افتراض خلق صخرة

لا يمكن حملها هو ذهاب بالقدرة المطلقة إلى القدرة الممكنة، وهذا يعني صيرورة الوجوب إمكانًا وهذا من المستحيلات العقلية. لكن يمكن أن نعذره لأنه لم يدرس هذه القواعد المنطقية والفلسفية!

والملفت أن هذه الحجاجات يوافق عليها ستينجر رغم أن مادتها متعلقة بمضامين دينية، يعني هو وافق على دعواه ذات المادة والمضمون الدينيّ، هو دون الرجوع إلى نفس الدين الإسلامي مثلًا ؛ وستينجر يحيلنا من جديد إلى جحا حيث «توجّه جحا فرحًا إلى أحد أصحابه قائلًا: ألا تهنّئني؟! فقال صاحبه: على أيّ شيء؟ أجاب جحا متباهيًا: لقد خطبت بنت السلطان، وقريبًا سوف أكون صهره! وراح جحا يرقص طربًا، فقال صاحبه متعجبًا: ولكن متى وكيف حدث؟ هل وافقت بنت السلطان فعل ذلك؟ أجاب حجا واثقًا بنفسه: الآن نحن في منتصف الطريق فلقد وافقت أنا على هذه الخطوة وما بقيت إلا موافقها فقط»[1]. فالملحد يوافق هو فقط على مدّعاه ويفرح بذلك على أساس أنه مكتشف، لكن طربه لا يقل عن طرب جحا.

(١) الفرضية الفاشلة، مصدر سابق، الصفحة ٢٣٦.